

2018, Volumen 3, Número 1: 38-56

Dossier

“Abordajes actuales para el estudio de los paisajes arqueológicos”

Editores invitados: Darío O. Hermo, Laura L. Miotti y Marcélia Marques

Las relaciones entre el paisaje, las narrativas y la praxis arqueológica en Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy): una mirada hermenéutica

José María Vaquer^{1,2} y Yamila Cámara¹

¹Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
jmvaquer@yahoo.com; yamilacamera@gmail.com

²CONICET



Las relaciones entre el paisaje, las narrativas y la *praxis* arqueológica en Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy): una mirada hermenéutica

J. M. Vaquer^{1,2} y Y. Cámara¹

¹Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. 25 de Mayo 217 3er Piso, 1002ABE, CABA. jmvaquer@yahoo.com; yamilacamera@gmail.com

²CONICET

RESUMEN. En este trabajo proponemos una reflexión crítica sobre la Arqueología del Paisaje a través de un ejemplo procedente de Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy, Argentina) con el objetivo de lograr una Arqueología Dialógica que surja de los intereses de las comunidades locales y coloque en relación de igualdad las narrativas locales y las científicas. Para ello proponemos que habitar un paisaje es interpretarlo, desde un aspecto corporal y un aspecto narrativo. En consecuencia, todo habitar produce narrativas del paisaje, incluyendo las prácticas arqueológicas. Para definir las diferentes maneras de habitar que se encuentran involucradas en el paisaje de Cusi Cusi utilizamos el concepto de “lógica de paisaje” que nos permitió interpretar cinco lógicas del paisaje, correspondientes a los diferentes momentos de las ocupaciones que incluye las narrativas actuales de los vecinos. Consideramos que las interpretaciones construidas desde una *episteme* científica deben ser puestas en diálogo con las narrativas locales para lograr una Arqueología que refleje los intereses tanto de los científicos como de las comunidades.

Palabras clave: *Paisaje, Narrativas, Hermenéutica, Cusi Cusi, Diálogo*

ABSTRACT. **Relationships between landscapes, narratives and archaeological praxis in Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy): a hermeneutic perspective.** In this paper we propose a critical reflection on Landscape Archaeology, through an example from Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy) to attain a Dialogical Archaeology arising from the interests of local communities and putting local and scientific narratives on an equal footing. To this end, we suggest that inhabiting a landscape is interpreting it, from a bodily and narrative perspective. Therefore, all inhabiting, including archaeological practices, produces landscape narratives. To define the different ways of inhabiting the landscape in Cusi Cusi, we use the concept of “landscape logic” that allowed us to interpret five logics, corresponding to different occupational moments and including the narratives of present people. We consider that interpretations built from a scientific *episteme* and local narratives must be part of a dialogue in order to achieve an Archaeology that reflects both community and scientific interests.

Key words: *Landscape, Narratives, Hermeneutic, Cusi Cusi, Dialogue*

RESUMO: As relações entre a paisagem, as narrativas e a práxis arqueológica em Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy): um olhar hermenêutico. Neste trabalho, propomos uma reflexão crítica sobre a Arqueologia da Paisagem através de um exemplo de Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy, Argentina) com o objetivo de alcançar uma Arqueologia Dialógica que decorra dos interesses das comunidades locais e coloque em relação de igualdade as narrativas locais e científicas. Para isso, propomos que habitar uma paisagem é interpretá-la, desde um aspecto corporal e um aspecto narrativo. Consequentemente, todo habitante produz narrativas da paisagem, incluindo práticas arqueológicas. Para definir os diferentes modos de habitar que estão envolvidos na paisagem de Cusi Cusi, utilizamos o conceito de "lógica da paisagem", que nos permitiu interpretar cinco lógicas da paisagem, correspondentes aos diferentes momentos das ocupações que inclui as narrativas atuais da vizinhos. Consideramos que as interpretações construídas a partir de uma epistemologia científica devem ser colocadas em diálogo com as narrativas locais para alcançar uma Arqueologia que reflita os interesses dos cientistas e das comunidades.

Palavras-chave: Paisagem, Narrativas Hermenêutica, Cusi Cusi, Diálogo

Introducción

Este trabajo es una reflexión sobre la Arqueología del Paisaje a partir de su aplicación a un ejemplo procedente de Cusi Cusi, Rinconada, Puna de Jujuy. Tomamos como punto de partida la posibilidad de realizar una Arqueología Dialógica, donde las interpretaciones surjan a partir del diálogo entre las diferentes *epistemes* o lógicas que se apropian del paisaje. Entre ellas se encuentran las lógicas de los habitantes de la región, las lógicas de los científicos y las lógicas de los turistas que visitan la zona.

Particularmente, nos interesa hacer dialogar las interpretaciones locales y las científicas, teniendo como eje las relaciones con el paisaje. Consideramos este último como un recurso estructural con el que cuentan los agentes en sus interacciones, un sistema simbólico que sintetiza por homología diversos ámbitos de la práctica. Habitar un paisaje tiene dos lados, que en la práctica ocurren de manera simultánea. El primero de ellos, que consideramos el más "originario" (*sensu* Husserl y Heidegger) es el habitar corporal o incorporado, que es el producto de la interacción del cuerpo de los agentes con el espacio. Este modo de habitar es no – discursivo o pre – discursivo y surge a partir de la *hexis* corporal de habitar un espacio estructurado de acuerdo con los principios del *habitus* de grupo o clase (Bourdieu, 1977). El segundo componente es el discursivo o narrativo, y surge a partir de la narración de las experiencias corporales incorporadas. Por ello consideramos que el nivel discursivo es derivado del corporal.

En consecuencia, el habitar es un proceso interpretativo que tiene lugar a partir de realizar actividades en el paisaje, que se encuentra estructurado de acuerdo a principios culturales y sociales. Si bien existe un nivel de interpretación corporal (Merleau-Ponty, 1993), el producto del habitar son narrativas sobre el paisaje. Todo habitar resulta en narrativas, incluso el trabajo de campo arqueológico. Por lo tanto, consideramos que es necesario focalizarse en la manera en que son construidas las narrativas, que en el caso que nos ocupa surgen de la síntesis entre diferentes temporalidades. Habitar el paisaje es un fenómeno que ocurre en el presente, pero que incluye también objetos, prácticas y lugares que se retrotraen hacia el pasado, re-significándolo en cada momento. Y de esta re-significación, de este juego entre presente y pasado se construyen las expectativas sobre el futuro. Habitar es, en consecuencia, una actividad hermenéutica.

Esto nos lleva al segundo argumento que queremos proponer: si habitar es una práctica que sintetiza el pasado y el presente y se extiende hacia el futuro, entonces las narrativas sobre el paisaje tienen consecuencias prácticas sobre el presente que se continúan hacia el futuro. Las interpretaciones

no son ingenuas, sino que el pasado que se construye en las narrativas tiene consecuencias políticas en el presente y se proyectan hacia el futuro (McGuire, 2008; Shanks & Tilley, 1987). Las narrativas sobre el paisaje son una instancia de *praxis* política.

Ahora bien, si el habitar es una situación hermenéutica, entonces es de vital importancia considerar los intereses de los agentes al construir las narrativas. Un primer paso en esa dirección es reconocer los pre-supuestos implícitos en cada interpretación. Más adelante volvemos con esto en detalle, baste por ahora con señalar que el paisaje, definido en los términos que mencionamos *supra*, es un horizonte de fondo presente en todas las narrativas, que es interpretado de acuerdo con la situación hermenéutica particular de los agentes, definida por la síntesis entre los pre-supuestos conformados por la tradición y los intereses presentes.

Como un ejemplo de las narrativas del paisaje presentes en Cusi Cusi, proponemos un ejercicio que considera, por un lado, las narrativas construidas por el grupo de arqueólogos y arqueólogas que nos encontramos trabajando en la región desde 2010; y lo comparamos con las narrativas locales a partir de una serie de entrevistas realizadas a miembros de la comunidad y actividades de observación participante en diversas situaciones del campo. A modo de síntesis, proponemos la existencia de al menos dos lógicas que construyen narrativas sobre el paisaje. La primera de ellas es la “lógica de los vecinos”, mientras que la segunda la “lógica científica”. Ambas parten de presupuestos ontológicos diferentes sobre el paisaje, que a su vez, determinan interpretaciones y narrativas divergentes. Un ejemplo de esto es la categoría de “lugar peligroso” aplicado por los vecinos a ciertos lugares del paisaje; mientras que desde la óptica científica estos lugares son considerados en algunos casos como “sitios arqueológicos”. Uno de los presupuestos ontológicos que operan en esta distinción es la agencia de estos lugares, ya que si no se respetan una serie de instancias rituales los lugares peligrosos pueden enfermar e incluso causar la muerte de los transeúntes.

Consideramos, siguiendo a Curtoni (2009), que al construir narrativas dialógicas sobre el paisaje se produce una “apertura de la Arqueología” y se cuestiona el monopolio de la verdad ejercido por la ciencia, construyendo de esta manera un pasado inclusivo que contemple los intereses de los agentes involucrados. Sin embargo, también somos conscientes de que incorporar las narrativas locales dentro del discurso científico es una forma en que la academia se apropie de los pasados “otros”, y de esta manera, los domestica. No tenemos por el momento una respuesta a esta contradicción o *aporía*, pero consideramos que es necesario reconocerla para poder seguir trabajando en una posible solución.

Herramientas teórico – metodológicas

La Hermenéutica

Como mencionamos anteriormente, la herramienta teórico – metodológica principal empleada en este trabajo es la hermenéutica, en particular la Hermenéutica Filosófica. Definida ampliamente, la hermenéutica puede considerarse como la “ciencia de la interpretación”, y surge como disciplina autónoma en el siglo XVII (Grondin, 1999; Ricoeur, 2002; ver también Vaquer, 2015). Durante los siglos XVIII y XIX en el Romanticismo Alemán la hermenéutica se constituye como la doctrina de interpretación de los textos, basada en principios metodológicos más rigurosos. Sin embargo, fue Wilhelm Dilthey quien intentó consolidar a la hermenéutica como la base gnoseológica de las “ciencias del espíritu”, en contraste con la metodología de las “ciencias de la naturaleza” (Dilthey, 2000). Quedan así determinados dos campos: por un lado, “las ciencias de la naturaleza” que se basan en la explicación con todo su aparato hipotético deductivo que busca leyes generales; por el otro las “ciencias del espíritu” basadas en la comprensión, en la que la ciencia tiene que ver con las experiencias de otros sujetos o mentes semejantes a las nuestras. La forma técnica de la comprensión es la interpretación, y tiene una forma circular. El círculo hermenéutico se encuentra conformado por

las relaciones entre la parte y el todo, entre lo que se busca interpretar y su contexto. A su vez, la comprensión siempre implica un diálogo entre el intérprete y lo interpretado, en un juego de preguntas y respuestas que ocurre siempre en el presente y se proyecta hacia el pasado.

En el siglo XX se produce un "giro ontológico" en la hermenéutica a partir de los trabajos de Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer. Heidegger, retomando la obra de Dilthey, propone que la comprensión no es solamente una cuestión metodológica, sino una condición ontológica del existente humano; un existenciario. En trabajos anteriores a *Ser y Tiempo*, Heidegger sostiene que la filosofía debe ser una ciencia originaria circular que se base en las vivencias, siendo la más importante la vivencia del mundo circundante. Esta vivencia se da de manera originaria significativamente, sin la mediación del intelecto, es decir, posee significancia de manera atemática y pre-reflexiva (Heidegger, 2005). Otro concepto importante que define en otra obra anterior a *Ser y Tiempo* es el de situación hermenéutica, entendiendo la misma como el contenido real de toda interpretación que se despliega en tres coordenadas: un punto de mira (lo que se intenta interpretar); una dirección de la mirada (que incluye la pre-comprensión de lo interpretado y los intereses que fijan la interpretación); y finalmente un horizonte de la mirada delimitado por el punto de mira y la dirección de la mirada en cuyo interior se desenvuelve la pretensión de objetividad de la interpretación. La interpretación es una apropiación comprensiva del pasado que se realiza desde un presente. En este sentido, el pasado solamente se manifiesta de acuerdo con la capacidad de apertura que tiene en el presente (Heidegger, 2002).

En *Ser y Tiempo*, Heidegger (2012) reelabora la noción de situación hermenéutica y la caracteriza como compuesta por tres elementos: un "tener previo" como el horizonte de referencia pre-comprendido sobre el cual se destaca el ente a interpretar; un "ver previo" conformado por el punto de vista desde donde se interpreta conformado por los intereses; y finalmente un "concebir previo" que se refiere a la sedimentación de interpretaciones pasadas que determinan la interpretación presente.

Gadamer (2003) toma como punto de partida la propuesta de su maestro Heidegger y aplica el comprender en tanto existenciario a la Historia. El punto de partida es el círculo hermenéutico en tanto estructura ontológica. Todo entender se encuentra motivado por una motivación o pre-juicio, por lo que los pre-juicios, o comprensión previa en términos heideggerianos, son las condiciones trascendentales del entender. Su propuesta es un reconocimiento y elaboración crítica de los pre-juicios, que no solamente lleve adelante sus anticipaciones sino hacerlas explícitas. Otro concepto importante para nuestros fines es de "conciencia de la Historia efectual": nuestra conciencia actual se encuentra conformada por una determinada historia de la transmisión, es decir, efectuada por la Historia misma. El entender no es el trabajo de un sujeto autónomo aislado, sino una integración en el acontecer donde el pasado y el presente se encuentran en una mediación constante. En consecuencia, el entender no es una relación entre sujeto y objeto, ya que el sujeto se encuentra conformado por la misma tradición que pretende interpretar. No existe una interpretación "objetiva" de la Historia porque la interpretación es siempre un efecto de la misma que incluye al intérprete.

Entender, para Gadamer, siempre implica un diálogo entre el intérprete y lo interpretado, que toma la forma de una dialéctica de preguntas y respuestas. Todo entender se encuentra conformado por preguntas que lo determinan de antemano. La forma del entender es el círculo hermenéutico, donde la parte se comprende a partir del todo y el todo a partir de las partes. La coherencia entre el todo, las partes y las anticipaciones de sentido son el criterio de validez.

Hermenéutica y paisaje

Nuestro argumento principal en esta sección es que el habitar un paisaje es una empresa hermenéutica. A partir de realizar actividades en lugares, se produce una interpretación del paisaje que integra diferentes temporalidades, y que posteriormente se consolida en forma de diferentes narrativas (ver Ingold, 2000 para una perspectiva similar). Como mencionamos al inicio de este trabajo, la interpretación de paisaje tiene dos instancias: una corporal, atemática y pre-reflexiva; y otra

discursiva. Ambos tipos de interpretación conforman la situación hermenéutica del intérprete, la corporal producto de las diferentes habitualidades sensorio-motrices que conforman el *habitus* de clase o grupo (Bourdieu, 1977; Merleau-Ponty, 1993); mientras que la discursiva es el producto de la tradición cultural en la que participa el agente. En el caso de sociedades no occidentales, esta tradición del paisaje se encuentra conformada principalmente por mitos. Volveremos sobre este punto más adelante.

Entonces, el habitar tiene la forma del círculo hermenéutico. El intérprete, desde una situación presente, realiza actividades en el paisaje, y en este realizar se enfrenta con una serie de significados conformados por la tradición codificados en el paisaje que lo relacionan con diferentes temporalidades. La relación entre el *locus* de la actividad y el resto del paisaje es una relación de parte-todo: se interpretan mutuamente de manera circular. En este sentido, el paisaje conforma un horizonte que permanece en el trasfondo de cada actividad. Podemos entenderlo en términos gestálticos: el paisaje es el fondo mientras que el *locus* es la figura. Sin embargo, y de acuerdo con la fenomenología husserliana (Husserl, 2013, 2008), la relación entre figura-fondo puede revertirse. Por cada percepción patente de un *locus* determinado de actividades, la percepción del paisaje se encuentra presente de manera latente (apercibida en la terminología de Husserl). La atención en una actividad determinada puede desviarse hacia otra, convirtiendo la latencia en patencia, y así sucesivamente. De esta manera, la apercepción permite una infinidad de significados posibles, constituyéndose en una fuente inagotable de percepciones. Existe, por lo tanto, una intencionalidad de horizonte que opera de manera conjunta con la intencionalidad que da objetos determinados en una actividad o percepción. Cuando interpretamos un *locus* particular a partir de realizar actividades, también estamos interpretando de manera atemática el paisaje en tanto horizonte de fondo.

Siguiendo con la fenomenología (que podemos considerar como la hermana mayor de la hermenéutica), el paisaje tiene diversas formas de darse. Por un lado, se da como *locus* de actividades específicas, que se expresan de manera discursiva: “voy al campo a ver a las llamas”, “vamos a prospectar esta quebrada”; y por otra se da como un horizonte que contiene en cierta medida los *locus* de actividades, donándoles también parte de su significado. Ahora bien, en términos hermenéuticos podemos considerar que las actividades conforman la situación hermenéutica del agente, mientras que el paisaje en tanto fondo conforma la tradición, es un repositorio de significados sociales y culturales que se encuentran sedimentados a partir de su habitar pasado. Realizar actividades es relacionar una parte con un todo. La situación hermenéutica se encuentra conformada por los intereses y pre-juicios de los agentes: “voy al campo a ver las llamas porque hay un puma merodeando y no quiero que se coma mis animales”; “vamos a prospectar esta quebrada porque posiblemente contenga sitios arqueológicos”. Al realizar efectivamente la actividad propuesta se ponen en tensión los dos niveles, sumado a un estado de cosas determinado: “el puma no estaba”; “en la quebrada no había ningún sitio”, por lo que los pre-juicios que implican la situación hermenéutica deben ser reformulados al ser enfrentados con el paisaje. Esto implica la planificación de nuevas actividades, esta vez informadas por el estado de cosas precedentes.

A su vez, y este es el punto que más importante, los intereses que conforman la situación hermenéutica de los intérpretes se encuentran conformados por otros horizontes apercebidos. La edad, el género, la historia de vida y la profesión son algunos de ellos. En nuestro caso particular, nuestro encuentro con el paisaje se encuentra determinado por nuestra formación profesional. No podemos evitar cierto grado de “objetivación” del paisaje en términos de geoformas, procesos de formación y elecciones realizadas por las poblaciones del pasado. Los arqueólogos y las arqueólogas tenemos una relación bifronte con el paisaje: por un lado, lo habitamos a partir del “acervo de conocimientos” que conforma nuestro “mundo de la vida” (Schutz & Luckmann, 2009), y por el otro a partir de nuestra inserción en el “mundo académico”. En consecuencia, es imposible no trasladar ciertos supuestos no

tematizados de como “funciona el mundo” que se encuentran tipificados en nuestro “acervo de conocimiento” que conforma el mundo de la vida hacia nuestras interpretaciones del pasado.

El habitar, la temporalidad y las lógicas del paisaje

El paisaje no es solamente un repositorio de significados culturales que se actualizan en las prácticas, sino que fundamentalmente es el lugar donde confluyen y se re-significan diferentes temporalidades. En este sentido, el paisaje es el producto de la sedimentación de las diferentes maneras de habitar que se desarrollaron históricamente. Cada generación debe interpretar los restos materiales de las generaciones que la precedieron, creando de esta manera narrativas que desde nuestra mirada occidental y científica calificaríamos de “arqueológicas”. Existe una relación directa entre la cultura material, la *performance* de los recuerdos y el olvido; y la memoria social (Bradley, 2002; Gosden, 1994; Jones, 2007). Esta “arqueología del paisaje” es un componente fundamental de la identidad de los habitantes de un lugar, ya que a través del paisaje se construyen rupturas y continuidades entre el pasado, el presente y el futuro, y se genera una noción de tradición compartida o diferenciada.

Para interpretar las diferentes formas del habitar en un paisaje, utilizamos el concepto de “lógica del paisaje” (Vaquer *et al.*, 2014). Una lógica del paisaje puede definirse como una manera particular de habitar un paisaje, que se encuentra en gran medida determinada por las relaciones sociales de producción y el modo de vida. Es una herramienta interpretativa utilizada por nosotros para sintetizar los procesos del habitar. La cultura material que constituye el paisaje es el resultado de las diferentes lógicas del paisaje. Como mencionamos en el apartado anterior, consideramos que el habitar tiene dos partes, una corporal y otra narrativa. Las evidencias materiales presentes en el paisaje nos remiten al habitar corporal de los agentes del pasado, mientras que las narrativas que dan sentido a ese habitar proceden de un estado de cosas presente.

Un paisaje es, en este sentido, el producto de diversas lógicas sedimentadas, presentes a través de elementos materiales e ideales. Un lugar no necesariamente tiene que tener una presencia material efectiva del pasado para evocarlos basta con que exista alguna narrativa que lo vincule (Bradley, 2000). Sin embargo, en tanto arqueólogos, estamos limitados a interpretar los paisajes que presenten cultura material o que sean significativos para los habitantes actuales. Una lógica del paisaje sintetiza los dos aspectos del habitar mencionados anteriormente: el corporal y el narrativo. En el caso de las lógicas “arqueológicas”, nuestras narrativas científicas deben apoyarse en los niveles no discursivos del habitar, para que las interpretaciones que realizamos tengan una base empírica. La cultura material en el paisaje conforma la tradición con la cual cruzamos nuestros pre-juicios de manera hermenéutica en una relación entre parte y todo. De esta manera, las interpretaciones se encuentran limitadas dentro de tres tradiciones: el paisaje en tanto cultura material, la tradición académica a la que pertenecemos que delimita el horizonte de interpretaciones “posibles” y la tradición local de interpretaciones sobre el paisaje como el horizonte ético de las interpretaciones (Vaquer, 2013).

Metodología

Para interpretar las lógicas del paisaje presentes en Cusi Cusi realizamos prospecciones intensivas en un radio de 10 km alrededor del pueblo actual. Registramos cada uno de los sitios en planillas, y recolectamos los materiales diagnósticos, principalmente cerámica decorada y artefactos líticos. También realizamos un relevamiento de la arquitectura (en los casos que hubiese) como indicador cronológico. Debido a que la mayoría de los sitios son superficiales, tratamos el material diagnóstico en términos de presencia / ausencia, es decir, sin considerar las frecuencias. Partimos del supuesto que la presencia de material diagnóstico es indicativa de que el sitio formó parte de una lógica del paisaje particular. Una vez confeccionada la base de datos de sitios, analizamos su localización utilizando un SIG.

Por otro lado, y con el objetivo de relevar las interpretaciones locales sobre el paisaje, realizamos una serie de entrevistas semi – estructuradas a los vecinos preguntándoles sobre las historias del pasado y sus relaciones con el paisaje. A su vez, un pedido de la comunidad para realizar un centro de interpretación nos dio la oportunidad de hacer entrevistas centradas en la temática de las relaciones entre el pasado y el presente. También llevamos a cabo observaciones participantes en situaciones de pastoreo y preparación de alimentos en las casas de campo. A partir de estas informaciones, interpretamos las lógicas del paisaje de los vecinos.

Desarrollo

Cusi Cusi se encuentra localizado en la Puna Jujeña, entre los Departamentos de Rinconada y Santa Catalina (figura 1). Es la cabecera del municipio homónimo, por lo que es uno de los pueblos más grandes en la Cuenca Superior del Río Grande de San Juan (desde ahora CSRGSJ), área limitada por la Cordillera de Lipez al Oeste; el Volcán Granadas hacia el Sur; la divisoria de aguas emplazada en las alturas mayores a 4.000 msnm hacia el Este y finalmente hacia el Norte, el angosto del Río Grande de San Juan localizado a 2 km de la localidad de San Juan de Oros. Esta zona corresponde a las nacientes del río, y se caracteriza por la presencia de quebradas profundas con orientación oeste - este que bajan de la Cordillera de Lipez y desembocan en la quebrada principal del Río Granadas. El clima de la región presenta las características generales del ambiente de Puna Seca, un clima frío y seco con una alta evapotranspiración, estacionalidad bien marcada y gran amplitud térmica diaria (Saravia, 1960). Respecto de las precipitaciones, en la puna seca éstas son escasas oscilando entre 200 - 400 mm anuales y se producen de manera torrencial entre los meses de diciembre y marzo (Buitrago, 1999). El bioma predominante es el Desierto de Altura (Cabrera, 1976), siendo las especies más importantes para la economía los camélidos. También es una zona favorable para el cultivo de especies microtérnicas como la papa y la quinoa, y en algunos lugares más reparados se cultivan algunas hortalizas. Los habitantes son en su mayoría pastores de llamas, empleados municipales y trabajadores de la Mina Pirquitas. Es importante también la Cooperativa de Quinoa, creada por los vecinos que agrupa a los pequeños productores de la región; y una cooperativa ganadera.

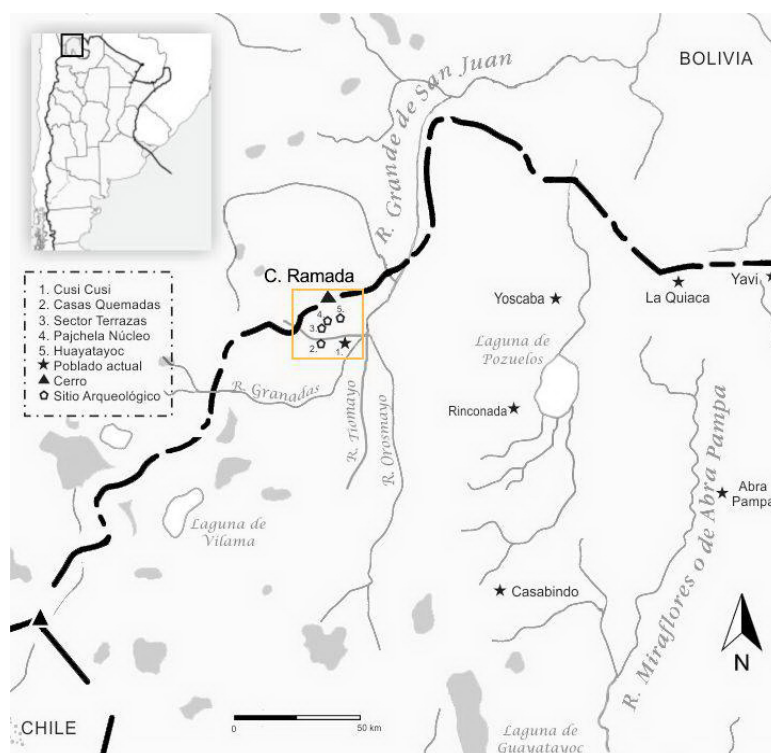


Figura 1. Mapa mostrando la ubicación de la zona de estudio.

La CSRGSJ no fue objeto de investigaciones sistemáticas sostenidas hasta que nuestro equipo comenzó a trabajar en la zona a partir del año 2010. Existen menciones de sitios en la región, pero el grueso de las investigaciones se focalizaron en la Cuenca Media (Debenedetti, 1930; Krapovickas *et al.*, 1978; Raffino, 1990). Una excepción son los trabajos de De Feo y colaboradores, quienes se centraron en el análisis superficial de tres sitios: Pajchela, Huayatayoc y Abra de Lagunas. Los autores proponen que los dos primeros son el producto de la incorporación de la región al *Tawantinsuyu* (De Feo *et al.*, 2004), mientras que el tercero representaría un sitio de frontera de la tradición Doncellas – Casabindo durante el Periodo de Desarrollos Regionales (PDR) (De Feo *et al.*, 2001). A su vez, proponen que la CSRGSJ presentó una cierta "homogeneidad cultural" durante el PDR, caracterizada por la presencia de cerámica Yavi – Chicha. Sin embargo, lo que denominan el "sector occidental" que identifican con la Cuenca del Río Granadas se distinguiría del resto de la cuenca por una arquitectura particular, representada por los sitios de Pajchela y Huayatayoc (De Feo *et al.*, 2007).

Trabajos realizados

Como mencionamos anteriormente, comenzamos nuestro trabajo con una serie de prospecciones sistemáticas en un área de 10 km alrededor de Cusi Cusi. En ellas localizamos más de 100 sitios arqueológicos con temporalidades que van desde el Arcaico Temprano (10000 AC) hasta tiempos históricos. Cabe destacar los complejos agrícolas de Pajchela y Huayatayoc, localizados en dos quebradas con agua permanente y que interpretamos como producto de la incorporación de la región al *Tawantinsuyu* (Pey, 2016). En la Quebrada de Pajchela excavamos dos recintos habitacionales de dos sectores (Casas Quemadas y Pajchela Núcleo), obteniendo en el primero dos fechados radiocarbónicos que ubican su ocupación a fines del siglo XV. Paralelamente, desde inicios de nuestros trabajos realizamos charlas, entrevistas, talleres y actividades con diferentes instituciones de la comunidad para dialogar sobre los resultados de cada una de las etapas y conversar sobre las diferentes historias locales sobre el pasado y el paisaje (Carreras & Carboni, 2015).

Si bien identificamos más de 100 sitios en la región, en esta oportunidad vamos a trabajar sobre un N=95, que son los sitios que ya hemos procesado. Los tipos de sitio relevados fueron (figura 2).

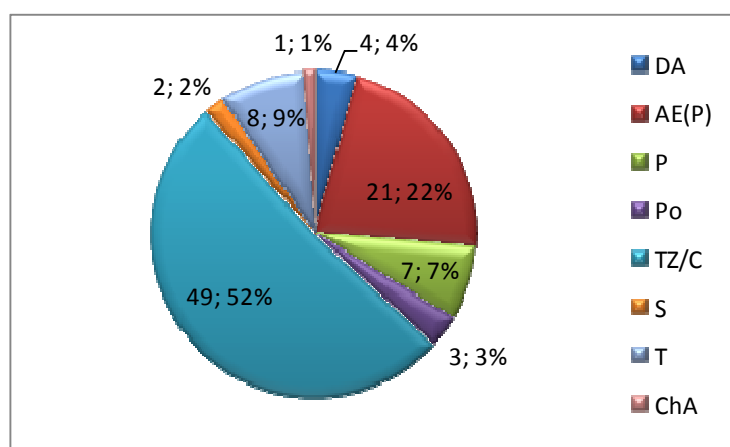


Figura 2. Cantidad (izq.) y porcentaje (der.) de sitios por tipo (N=95). Leyenda: **DA**: Dispersiones de Artefactos; **AE(P)**: Arquitectura Expositiva (Parapetos); **P**: Puestos ganaderos; **Po**: Poblado; **TZ/C**: Trampa para zorro / Chullpa; **S**: Sepulcro; **T**: Terrazas de cultivo; **ChA**: Chullpa en alero.

i. Dispersiones de artefactos (4: 95): Se trata de dispersiones de artefactos sin asociación con arquitectura. En su mayoría se trata de dispersiones de materiales líticos. Dentro de este tipo, y de acuerdo con la presencia de tecnologías diagnósticas, hemos detectado materiales procedentes del Holoceno temprano (10000 – 8000 AP), el Holoceno medio (8000 – 4000/3500 AP), el Periodo Formativo (0 – 1000 DC), Desarrollos Regionales (900 – 1430 DC) e Imperial Inka (1430 – 1535 DC) y Colonial (1535 – 1660 AD) (figura 3). A su vez, la presencia de artefactos en diferentes etapas de manufactura permite detectar talleres líticos asociados a fuentes de materia prima. Dentro de esta

categoría consideramos también los hallazgos de materiales diagnósticos (mayormente puntas de proyectil) dispersas en el paisaje.



Figura 3. Artefactos líticos correspondientes al Holoceno medio.

ii. Arquitectura expeditiva (parapetos) (21:95): Estos sitios se encuentran conformados por estructuras semi – circulares construidas de manera expeditiva, en lugares con buena visibilidad del entorno. Son utilizadas actualmente para vigilar al ganado, y muchos de ellos presentan evidencias de ocupaciones de cazadores recolectores como puestos de observación de las presas. Algunos de ellos se encuentran adosados a afloramientos y rocas para un mejor resguardo (figura 4).



Figura 4. Ejemplo de parapeto adosado a una roca.

iii. Puestos ganaderos (7:95): Se trata de puestos utilizados actualmente o abandonados recientemente por los vecinos de Cusi Cusi en el ciclo de movilidad pastoril (Figura 5). Antes de la fundación del pueblo, que ocurrió en 1930, los vecinos vivían en un sistema de asentamiento plenamente pastoril, rotando de una estancia a la otra de acuerdo con la temporada del año (ver Göbel, 2002, Nielsen, 2000 y Carreras, este volumen para un análisis detallado de los sistemas de asentamiento pastoriles). La fundación del pueblo dotó de un eje central a un sistema que se caracterizaba por ser disperso. La mayoría de los vecinos vive actualmente en el pueblo, pero conserva uno o más puestos ubicados en zonas con agua donde llevan al ganado generalmente durante el verano. Otro punto destacable de este tipo de sitios es que los que se encuentran alejados del pueblo presentan materiales arqueológicos que van desde el Holoceno medio hasta el Periodo de Desarrollos Regionales e Inka, mostrando una reocupación intensiva de estos espacios.



Figura 5. Puesto ganadero utilizado en la actualidad localizado en Puca Huaico.

iv. Poblados (3:95): Esta categoría representa conjuntos residenciales localizados entre las estructuras agrícolas en la Quebrada de Pajchela. Son conjuntos compuestos por menos de 10 recintos, vinculados con las estructuras productivas que pueden datar al menos desde el Periodo de Desarrollos Regionales (caso Pajchela Núcleo, con presencia de material cerámico Casabindo) (figura 6) y de la expansión Inka (Casas Quemadas, con dos fechados de fines del siglo XV y material cerámica Yavi – Chicha. Hasta el momento no detectamos la presencia de aldeas vinculadas con la producción de alimentos. Consideramos que esto se debe a que la zona corresponde a un modo de vida pastoril hasta por lo menos desde el PDR.

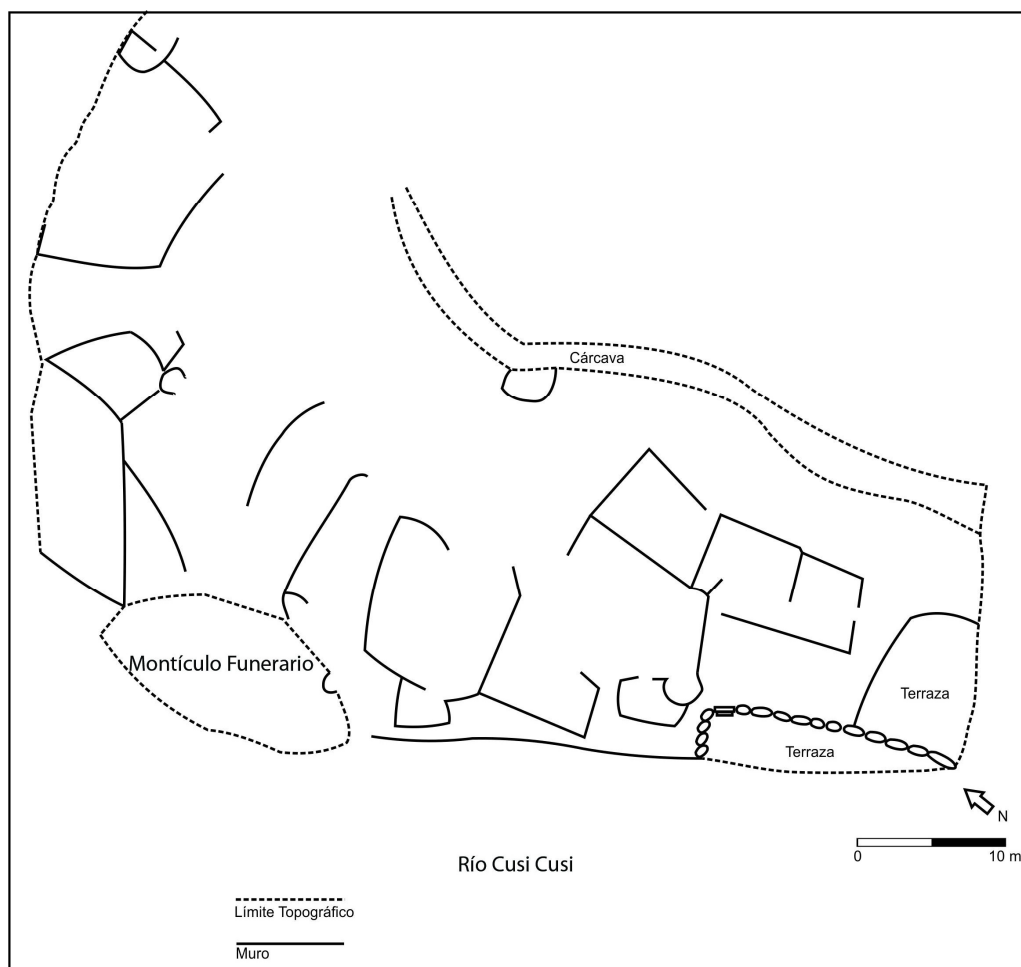


Figura 6. Croquis del sector habitacional de Pajchela Núcleo.

v. Trampas para zorros / *chullpas* (49:95): Esta categoría de sitios nos trajo una serie de problemas ontológicos, ya que los vecinos de Cusi Cusi nos dijeron alternativamente que se trataba de trampas para zorros utilizadas en la “época de los abuelos” y que se trataba de *chullpas*, estructuras relacionadas con los habitantes míticos de la región antes de la salida del sol. Se trata de unas estructuras de base rectangular hechas en piedra, con una abertura que a veces presenta una roca circular para su cierre y a veces no (figura 7). Al preguntar por la diferencia entre las *chullpas* y las trampas de zorro, nos dijeron que era justamente la tapa, que en el caso de las segundas se utiliza para atrapar al zorro adentro utilizando un cebo. Tradicionalmente, este tipo de estructuras fue identificado como trampas para zorro. Sin embargo, en Cusi Cusi se encuentran asociadas a caminos troperos y rasgos importantes del paisaje como las abras. En el complejo residencial Pajchela Núcleo hay siete de estas estructuras, de mayor tamaño que las que se ubican en el resto del paisaje y con la abertura mirando hacia el Cerro Granadas. Si bien no contamos con la información necesaria para una interpretación sólida, hay una asociación entre el zorro y los *mallkus* (las divinidades de los cerros). El zorro es el perro de los *mallkus*, el equivalente salvaje del perro de los pastores. A su vez, los cerros y la vida pastoril en general se encuentra asociada a los *chullpas* en la mitología aymara y quechua de la región Circumpuna. Los *chullpas* son el reverso de la “vida civilizada” representada por la forma de producción agrícola (Bouysse-Cassagne & Harris 1987; Cruz, 2014). Más adelante hablaremos de ellos. En consecuencia, hay una asociación entre el zorro, la vida pastoril y los *chullpas*. Más allá de esta categorización probable, lo cierto es que las trampas / *chullpas* son marcadores en el paisaje, siendo la categoría mayoritaria de sitios presentes.



Figura 7. Ejemplo de una trampa de zorros / *chullpa*.

vi. Sepulcros (2:95): Este tipo de sitios se refiere a los sepulcros caravaneros, sitios rituales asociados a los caravaneros que viajaban con llamas intercambiando bienes producidos en distintas regiones (Berenguer, 2004). Se caracterizan por la presencia de ofrendas de mineral de cobre, tanto en bruto como en forma de cuentas de collar. Localizamos uno de estos sitios en Casas Quemadas, asociado al camino incaico que une Cusi Cusi con el Sur de Bolivia. También detectamos a la vera del camino una roca emplazada sobre la cima de una loma con restos óseos humanos sin ninguna otra asociación.

vii. Terrazas de cultivo (8:95): Si bien la mayoría de las terrazas de cultivo se localizan en las quebradas de Pajchela y Huayatayoc, también detectamos varias de estas estructuras dispersas en el paisaje. Algunas de ellas se encuentran asociadas a los puestos ganaderos, por lo que la agricultura de baja escala fue un complemento de las actividades pastoriles.

viii. *Chullpas en aleros* (1:95): Dentro del radio de 10 km de las prospecciones iniciales, solamente detectamos la presencia de una *chullpa* en alero, localizada en el vado donde la Ruta Nacional 40 cruza el Río Granadas. Se trata de torres funerarias localizadas sobre aleros rocosos, construidas con muro simple y barro como mortero aprovechando las oquedades naturales de los aleros. Presenta una abertura que permite manipular su contenido (figura 8). En la bibliografía este tipo de estructuras son sepulcros abiertos asociados al PDR donde se depositaban los cuerpos de los ancestros momificados naturalmente; y se encuentran relacionadas con las sociedades Casabindo que ocuparon la cuenca de Miraflores – Guayatayoc (Debenedetti, 1930). Como muchas otras *chullpas* de la región, la del vado fue saqueada de su contenido. Sin embargo, en el emplazamiento de la *chullpa* y en los alrededores detectamos gran cantidad de material lítico diagnóstico del PDR, por lo que la localización pudo ser haber sido utilizado con una multiplicidad de propósitos.

A su vez, hay un camino inkaico (que posiblemente fuera utilizado ya desde el PDR) que une Cusi Cusi hacia el norte con el sur de Bolivia (Sur Lípez y la región de Esmoruco) en un tramo, y hacia Paicone, Santa Catalina y la región Yavi - Chicha en otro tramo; hacia el este con el sur de la Laguna de Pozuelos; hacia el sur con Lagunillas, Laguna Vilama y San Pedro de Atacama (Corredor 4 en Nielsen, 2013). Este último tramo fue utilizado hasta fines del siglo XX para realizar intercambios con San Pedro de Atacama, mientras que el tramo que va hacia Sur Lípez tenía como destino final los valles de Sococha y Talina y también fue utilizado hasta épocas recientes (algunos informantes de más de 50 años recuerdan haber viajado con mulas hacia los valles para buscar frutas y algarroba). Vemos, entonces, que Cusi Cusi también fue un nodo de caminos. Si bien el *Qaphac ñan* principal pasaba más al este, sobre la Laguna de Pozuelos (Palomeque, 2013), este nodo puede ser uno de los caminos subsidiarios que ingresaban desde el Norte de Chile y Sur de Bolivia hacia la región de Casabindo, camino mencionado por Betanzos en 1551 e identificado por Nielsen *et al.* (2006) del lado chileno y boliviano.



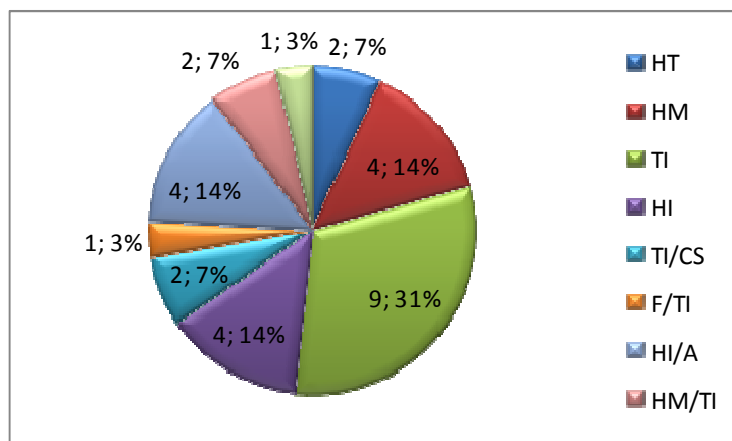
Figura 8. *Chullpa* en alero localizada en el vado del Río Granadas.

Dentro de los 95 sitios relevados, solamente 29 presentaron material diagnóstico, de los cuáles 19 presentaron ocupaciones multicomponentes, mientras que los 10 restantes presentaron ocupaciones discretas temporalmente (figura 9).

Vemos que la mayoría de los sitios con material diagnóstico corresponden al Periodo Tardío / Inka (900 – 1535 DC). Esto último es coherente con una estrategia de visibilización de los sitios arqueológicos durante la ocupación Inka de la región, ya que la misma tuvo como uno de sus sostenes la creación de un paisaje vinculado con sus intereses (Pey, 2016). Por otro lado, también es destacable

la presencia de sitios multicomponentes que implican la reutilización de los mismos lugares a través de la historia.

Figura 9. Sitios por temporalidad (N=29).
Leyenda: **HT:** Holoceno Temprano; **HM:** Holoceno Medio; **TI:** Tardío / Inka; **HI:** Holoceno Indeterminado (parapetos); **TI/CS:** Tardío / Inka – Colonial / Subactual; **F/TI:** Formativo – Tardío / Inka; **HI/A:** Holoceno Indeterminado – Actual; **HM/TI:** Holoceno Medio – Tardío / Inka; **HI/TI:** Holoceno Indeterminado; Tardío / Inka.



Discusión: lógicas y narrativas del paisaje en Cusi Cusi

A partir de los sitios presentes, determinamos la existencia de cuatro lógicas del paisaje en Cusi Cusi que corresponden a nuestras narrativas científicas sobre el pasado:

1. Lógica de los cazadores recolectores: Esta lógica comienza con las primeras ocupaciones humanas de la región (la evidencia más temprana procede de una punta de proyectil sin contexto fechada tecnológicamente en el Holoceno temprano) y se continúa hasta los inicios de la domesticación hacia fines del Holoceno medio (4000/3500AP) (López & Restifo, 2014). La materialidad asociada son las dispersiones de artefactos diagnósticos en el paisaje y los parapetos. Estos últimos pueden vincularse con un paisaje cinegético diseñado por los cazadores para propiciar el encuentro con las presas, similar al interpretado por Moreno en Antofalla (Moreno, 2013), aunque son necesarios más datos para sostener esta hipótesis. Sin embargo, todavía no hemos detectado cuevas o sitios habitacionales asignables a este momento temporal. Otro punto destacable es que según el modelo paleoclimático propuesto por Morales (2011), la CSRGSJ fue un lugar que sostuvo condiciones climáticas favorables durante el Holoceno medio; y en consecuencia un posible foco de domesticación.

2. Lógica de los pastores: Esta lógica surge a partir de la domesticación de camélidos alrededor del 4000/3500 AP y se continúa hasta la actualidad. La materialidad asociada son los puestos y los tipos artefactuales diagnósticos de este momento. Con respecto a los puestos arqueológicos, solamente relevamos uno en la banda este del Río Granadas. En las prospecciones realizadas hemos detectado la presencia en los puestos actuales de material arqueológico prehispánico, por lo que probablemente haya una gran tasa de reutilización de estos lugares puntuales del paisaje, asociados en general a cursos de agua permanente.

3. Lógica de los agricultores: Si bien los pastores poseían una agricultura de baja escala, durante fines del PDR e inicios de la dominación inkaica (fines del siglo XV y comienzos del XVI) hacen aparición en el registro los sitios agrícolas de gran escala, localizados en las quebradas de Pajchela y Huayatayoc. Estos se vinculan, por un lado, con una intensificación de la producción agrícola de acuerdo con los intereses imperiales; y por el otro con una apropiación simbólica del paisaje, estructurándolo de según principios cosmológicos cuzqueños (Pey 2016). Resta determinar si los paisajes agrícolas poseen un antecedente durante el PDR II (1200 – 1450 DC), asociado a ocupaciones Casabindo. El caso de la Quebrada de Pajchela es interesante: en Casas Quemadas la cerámica

decorada mayoritaria corresponde al estilo Yavi – Chicha, con origen en el norte de Jujuy, mientras que en Pajchela Núcleo el estilo decorado mayoritario es el Casabindo. No queremos caer en una explicación simplista e histórico cultural de igualar la presencia de un tipo cerámico con una población, pero esta distribución diferencial indica la participación de las poblaciones del lugar en dos esferas de interacción diferentes. Según varios autores, durante el PDR la CSRSJ fue un lugar de “explotación multiétnica”, un espacio compartido por poblaciones Yavi, Casabindo y Atacama (Albeck 2007; Albeck & Ruiz, 2003). Sin embargo, no hay indicaciones sobre las relaciones con los pastores que, de acuerdo con nuestro modelo, poblaban la zona con anterioridad.

4. Lógica colonial. Incorporación al sistema mercantil europeo: A partir de los fechados obtenidos en el Recinto 1 de Casas Quemadas, y la presencia de materiales europeos como vidrio, clavos de metal y restos zooarqueológicos de *Bos Taurus* interpretamos los primeros contactos con los españoles. Propusimos oportunamente que la presencia española se dio de manera indirecta en la región de Cusi Cusi, ya que no había recursos mineros de envergadura que justificase su presencia como en las regiones cercanas de Santa Catalina y Rinconada (Vaquer, 2017). La evidencia recuperada en Casas Quemadas apunta a que durante los inicios de la colonia, el Recinto 1 fue desocupado paulatinamente como vivienda, sirviendo como refugio a arrieros que movían ganado vacuno probablemente desde Chile (Vaquer *et al.*, 2017).

A partir de las entrevistas y las observaciones realizadas, describimos una quinta lógica que corresponde a las narrativas locales sobre el paisaje:

5. Lógica de los vecinos: En esta lógica englobamos las interpretaciones de los vecinos de Cusi Cusi sobre el paisaje. Llevamos a cabo una serie de entrevistas y actividades con el objetivo de relevar las historias locales sobre el paisaje. Una categoría utilizada para destacar ciertos *loci* del paisaje es la de “lugar peligroso”: existen ciertos lugares en el paisaje que son peligrosos, ya que pueden enfermar y causar la muerte a las personas que los transitan. Estos lugares no coinciden exclusivamente con los sitios arqueológicos, ya que muchos rasgos del paisaje que nosotros consideraríamos “naturales” entran dentro de esta categoría. Pueden ser lugares puntuales del paisaje – como un giro del camino subiendo hacia el cerro, constituyendo un *punku* (un lugar de transición entre vistas en el paisaje) – o una quebrada entera.

Los lugares peligrosos son, según una de las pastoras que entrevistamos, lugares “vírgenes”. Este concepto de “virgen” en la cosmovisión aymara se encuentra asociado con la Edad del *Puruma*, un momento espacio – temporal mítico asociado con los márgenes y las criaturas marginales (Bouysse-Cassagne & Harris, 1987; Cruz, 2014). *Purun* o *puruma* se refiere a las tierras en barbecho o desérticas, la virginidad, lo salvaje y lo libre. Los ejemplos dados por Bouysse-Cassagne & Harris (1987) son “la mujer virgen”, “la vicuña sin cazar” y el “pez nunca pescado” y la “planta salvaje”. Se refiere a las poblaciones cazadoras que viven en la puna. Existe para las autoras una correspondencia entre un espacio oscuro, desierto y salvaje con una sociedad sin estado, el mundo de los cazadores. Se relaciona con también con el mito de los *chullpas*, seres anteriores a la agricultura, al Sol y al estado que vivían en la oscuridad. Los *chullpas* son los constructores de los sitios arqueológicos, ya que se identifican con las torres-*chullpas*, sepulcros abiertos construidos durante el Periodo de Desarrollos Regionales Tardío en toda la región Circumpuna (Isbell, 1997; Nielsen, 2006).

En Cusi Cusi nos relataron el mito de los *chullpas* vinculándolos con los sitios arqueológicos, y como mencionamos anteriormente, con las trampas de zorros y sobre todo con las *chullpas* en los aleros. Los cuerpos enterrados en estas estructuras son interpretados como los *chullpas* que se charquearon (secaron) al salir el Sol. Los vecinos no reconocen vínculos de parentesco con estos seres, que representan otro tipo de humanidad. Sin embargo, a veces nos comentaron que los sitios fueron construidos por los “abuelos”, que son reconocidos como los ancestros. En consecuencia, existen dos categorías para referirse a los habitantes del pasado: por un lado los *chullpas*, que no tienen relación

con las poblaciones actuales y por el otro los abuelos reconocidos como ancestros. Las prácticas tradicionales son referidas siempre a “lo que hacían los abuelos”.

Los lugares vírgenes se relacionan con estos tiempos anteriores, y su principal característica es poseer agencia, concentrando fuerzas salvajes vinculadas con los *chullpas*, los cerros y los seres marginales que son vistos como peligrosos. Si uno se encuentra triste o débil, o no hace los “pagos” rituales es probable que al pasar por estos lugares se enferme. La enfermedad tiene que ver con que estos seres se apropian del alma de las personas, que debe ser “llamada” por un oficiante para recuperar la salud (Bugallo & Vilca, 2011).

Otro punto importante en las lógicas del paisaje de los vecinos es la diferencia entre los católicos apostólicos romanos y los evangelistas. Junto con el grupo de católicos, existen al menos cinco iglesias evangélicas en el pueblo. Para los grupos evangélicos más ortodoxos, toda práctica tradicional como la *ch'alla*, el carnaval, la señalada y cualquier rito vinculado con lo prehispánico se relaciona con el demonio, y por lo tanto se encuentra prohibido. Sin embargo, de acuerdo con los relatos que escuchamos, los evangélicos son los que más se enferman y sufren de la influencia de los “lugares peligrosos”. Este punto es interesante porque manifiesta la tensión entre los dos niveles interpretativos del paisaje que propusimos *supra*: por un lado, la dimensión corporal y la dimensión narrativa. Si bien en el nivel narrativo o discursivo los evangélicos no reconocen la importancia de los “lugares peligrosos”, lo manifiestan al nivel corporal en forma de enfermedades.

Conclusiones

Nuestro objetivo a lo largo de este trabajo fue mostrar que una Arqueología del Paisaje, informada con conceptos provenientes de la Hermenéutica y la Fenomenología puede resultar rentable para, por un lado, reconocer las dimensiones interpretativas del habitar, y, por el otro, para avanzar en una Arqueología Dialógica que considere las lógicas alternativas en las narrativas sobre el pasado.

En el caso particular de Cusi Cusi, vimos que el paisaje se caracteriza por presentar ocupaciones multicomponentes que abarcan materiales desde el Holoceno temprano hasta momentos subactuales. Esto resulta en que los *loci* de actividades se presenten como una mezcla de diferentes temporalidades, una síntesis de diferentes lógicas del paisaje que involucran continuidades y rupturas. Como ya mencionamos, la interpretación del paisaje es una tarea que se realiza desde el presente, vinculando este con el pasado y proyectando hacia el futuro, y que se relaciona con los intereses del intérprete. Estos intereses se encuentran dictados por las actividades que se realizan en el paisaje. En el caso de los vecinos de Cusi Cusi, no existe un interés “contemplativo” sobre el paisaje, por lo que sus interpretaciones siempre se encuentran vinculadas con otras actividades, principalmente el pastoreo de los animales. Por el contrario, nuestras interpretaciones son el producto de un interés “objetivo” en los diferentes lugares que conforman el paisaje. Esto produce diferentes maneras de habitar, que resultan en narrativas diferentes.

Nuestra narrativa científica se focaliza en interpretar las distintas ocupaciones del paisaje y sus relaciones genéticas. Para ello, dividimos el pasado en una serie de segmentos (que vinculamos con lógicas del paisaje particulares) y, a partir de la cultura material, les asignamos una posición y una relación. Considerando variables cualitativas y cuantitativas creamos narrativas que interpretan los diferentes momentos: “la mayoría de los sitios relevados corresponden al Periodo Tardío / Inka”; “las estructuras agrícolas se vinculan con la incorporación de la región al *Tawantinsuyu*”; “los conjuntos líticos del Holoceno medio se relacionan con el proceso de domesticación de camélidos”. Las narrativas que producimos se basan en una objetivación del paisaje, que, sin embargo, siempre se encuentra atravesada por los presupuestos apercibidos del horizonte. Por ello es importante considerar

a la práctica arqueológica como una manera más de habitar, ya que nos permite reflexionar sobre los presupuestos no tematizados de nuestras interpretaciones.

En contraposición, las narrativas de los vecinos no distinguen entre diferentes momentos temporales, y si lo hacen, lo hacen de manera imprecisa (para nosotros)¹. Todavía no nos pudieron explicar discursivamente la relación entre los “abuelos” y los *chullpas*, salvo que los primeros son ancestros y los segundos no. Esto se debe a que detrás de ambas interpretaciones se encuentran nociones diferentes de la temporalidad. La narrativa sobre los *chullpas* se enmarca dentro de una concepción del tiempo mítica (en términos de Eliade, 1991), donde el tiempo es cíclico, circular y reversible. Nuestra interpretación se basa en una concepción lineal del tiempo, donde las relaciones entre el pasado, el presente y el futuro se encuentran regidas por el principio de causalidad. A su vez, las narrativas basadas en el pensamiento mítico no se encuentran estructuradas de acuerdo con el principio de no contradicción aristotélico, que es la base de la lógica occidental, donde una cosa no puede recibir predicados opuestos al mismo tiempo. Este es el caso de las trampas para zorros / *chullpas*. Las narrativas del paisaje descansan en presupuestos ontológicos y epistemológicos diferentes.

Ahora bien, el desafío para la Arqueología Dialógica consiste en juntar ambas interpretaciones y dotarlas del mismo valor de verdad. Insistimos en el juntar, que no implica sintetizar, ya que como mostraron Lévinas (2002) y Dussel (2008), la síntesis derivada de la dialéctica hegeliana (y marxista) suprime y niega las diferencias al construir un concepto superador. En esto se separan la Arqueología Dialógica de la Arqueología Dialéctica: para la segunda, la síntesis implica superación de las contradicciones y las tensiones, mientras que para la primera el diálogo es una expresión de una tensión o un conflicto que no se busca resolver. Siguiendo a Bajtín (Mancuso, 2005), consideramos que el diálogo se centra en la conflictividad dialéctica del proceso y no en su resolución. Por lo tanto, las consecuencias del diálogo nunca pueden ser anticipadas.

A lo largo del capítulo desplegamos una serie de herramientas conceptuales que luego aplicamos a las narrativas del paisaje. Ahora bien, como mencionamos al principio del trabajo, esta perspectiva no se encuentra exenta de contradicciones. La principal de ellas tiene que ver con la tensión entre las “lógicas científicas” y la “lógica de los vecinos”. Si bien la última surge de las propias narrativas de los vecinos de Cusi Cusi, somos nosotros los que la interpretamos y presentamos. En este sentido, la “lógica de los vecinos” es una lógica derivada de segundo orden, una narrativa de una narrativa que cobra relevancia y legitimidad en la medida en que se encuentra subsumida dentro de una presentación científica como este capítulo. ¿Es posible escapar a esta contradicción? ¿Es deseable escapar a la contradicción?

Agradecimientos

Queremos agradecer a la Comunidad Aborígen Orqo Runa y a la Comisión Municipal de Cusi Cusi por el apoyo brindado a los trabajos. También queremos agradecer a los organizadores y participantes del Simposio “Del paisaje natural al paisaje humanizado: prácticas sociales, cultura material y paisajes” por la posibilidad de exponer y discutir nuestros trabajos. Y a los revisores por sus aportes en la calidad del mns.

¹ Es interesante abordar como los mitos sobre los *chullpas* se encuentran mezclados con narrativas bíblicas como el Diluvio, o la llegada de Jesucristo como el Sol que termina la era de los *chullpas*. Esta narrativa sincrética incorpora varias

Bibliografía

- Albeck, M. (2007) "El Intermedio Tardío: Interacciones económicas y políticas en la Puna de Jujuy". En Williams, V., Ventura, B., Callegari, A. & Yacobaccio, H. (Eds). *Sociedades Precolombinas Surandinas. Temporalidad, Interacción y Dinámica cultural del NOA en el ámbito de los Andes Centro – Sur*, pp. 125-146. TANOA. Buenos Aires.
- Albeck, M. & Ruiz, M. (2003) "El Tardío en la Puna de Jujuy: Poblados, Etnias y Territorios." *Cuadernos FHyCS - UNJu* 20, pp. 199 - 221.
- Berenguer, J. (2004) *Caravanas, Interacción y Cambio en el Desierto de Atacama*. Sirawi Ediciones. Santiago.
- Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press. Cambridge, 255 pp.
- Bourdieu, P. (2003) *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Anagrama. Barcelona, 213 pp.
- Bouysse-Cassagne, T. & Harris, O. (1987) "Pacha: en torno al pensamiento aymara". En Bouysse-Cassagne, T., Harris, O., Platt, T. & Cereceda V. (Eds). *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, pp. 11-60. Hisbol: La Paz.
- Bradley, R. (2002) *The Past in Prehistoric Societies*. Routledge. Londres, 192 pp.
- Bradley, R. (2000) *An Archaeology of Natural Places*. Routledge. Londres, 192 pp.
- Bugallo, L. & Vilca, M. (2011) "Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (Puna y Quebrada de Jujuy, Argentina)". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos Debates*, pp. 1-17.
- Buitrago L. (1999) *El clima de la provincia de Jujuy*. Universidad Nacional de Jujuy. San Salvador de Jujuy, 39 pp.
- Cabrera, A. L. (1976) "Regiones fitogeográficas Argentinas". En Kluger, W. (Ed). *Enciclopedia Argentina de Agricultura y Jardinería*, I, pp. 1-85. Acme. Buenos Aires.
- Carreras, J. & Carboni, B. (2015) "El pasado en función del presente. Herramientas teórico-metodológicas para una Arqueología Dialógica". En *Libro de resúmenes de las X Jornadas de Jóvenes Investigadores en Ciencias Antropológicas*, pp. 62-63. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Buenos Aires.
- Cruz, P. (2014) "Desde el diabólico mundo de los gentiles. Lecturas sobre un pasado muy presente en el espacio alto-andino de Potosí y Chuquisaca (Bolivia)". *Revista Española de Antropología Americana* 44 (1), pp. 217-234.
- Curtoni, R. (2009) "Arqueología, paisaje y pensamiento decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica". En Barberena, R., Borrazzo, K. & Borrero, L. (Eds). *Perspectivas Actuales en Arqueología Argentina*, pp. 15-31. CONICET – IMHICIHU. Buenos Aires.
- Debenedetti, S. (1930) "Cavernas Sepulcrales en el Valle del río San Juan Mayo (Prov. Jujuy) R. A." Separata de *La Instrucción Secundaria* XV, pp. 6-11.
- De Feo, C., Fernández, A & Raviña, G. (2001) "Abra de Lagunas: un asentamiento tardío en la porción Noroccidental de la puna Jujeña". En *Libro de resúmenes del XIV Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, p. 28. Universidad Nacional de Rosario. Rosario.
- De Feo, C., Fernández, A & Raviña, G. (2004) "Pajchela & Guayatayoc: dos sitios incaicos en la puna Noroccidental Jujeña". En *Libro de resúmenes del XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, pp. 104. Universidad Nacional de Río Cuarto. Río Cuarto.
- De Feo, C., Fernández, A & Raviña, G. (2007) "Las cabeceras del Río Grande de San Juan y sus relaciones con áreas vecinas durante los últimos momentos del desarrollo cultural prehispánico". *Cuadernos de la FHyCS, UNJU* 32, pp.135-149.

temporalidades: la circular del tiempo mítico, la visión cristiana de un tiempo de revelación y salvación; y la visión de un tiempo lineal histórico.

- Dilthey, W. (2000) *Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Itsmo. Barcelona, 248 pp.
- Dussel, E. (2008) "Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad". *Tabula Rasa* 9, pp. 153-197.
- Eliade, M. (1991) *Mito y realidad*. Labor. Barcelona, 232 pp.
- Gadamer, H. G. (2003) *Verdad y Método I*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 704 pp.
- Göbel, B. (2002) "La arquitectura del pastoreo: Uso del espacio y sistemas de asentamiento en la Puna de Atacama (Susques)". *Estudios Atacameños* 23, pp. 53-76.
- Gosden, C. (1994) *Social Being and Time*. Blackwell. Londres, 217 pp.
- Grondin, J. (1999) *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder. Barcelona, 272 pp.
- Heidegger, M. (2002) *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*. Trotta. Madrid, 120 pp.
- Heidegger, M. (2005) *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Herder. Barcelona, 165 pp.
- Heidegger, M. (2012) *El Ser y el Tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 479 pp.
- Husserl, E. (2008) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología*. Prometeo. Buenos Aires, 308 pp.
- Husserl, E. (2013) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Fondo de Cultura Económica: México DF.
- Ingold, T. (2000) *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skills*. Routledge. Londres y Nueva York, 465 pp.
- Isbell, W. (1997) *Mummies and Mortuary Monuments*. University of Texas Press. Austin, 391 pp.
- Jones, A. (2007) *Memory and Material Culture*. Cambridge University Press. Cambridge, 274 pp.
- Krapovickas, P., Castro, A. & Pérez Meroni, M. (1978) "La Agricultura Prehispánica en la Puna". *Actas del V Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, pp. 139-156. San Juan.
- Lévinas, E. (2002) *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 352 pp.
- López, G. & Restifo, F. (2014) "Procesos de diversificación, intensificación y domesticación durante el Holoceno en las Tierras Altas del Norte de Argentina y Chile: aportes desde la Puna de Salta". *Comechingonia* 18, pp. 95-116.
- Mancuso, A. (2005) *La palabra viva. Teoría verbal y discursiva de Michail M. Bachtin*. Paidós. Buenos Aires, 315 pp.
- McGuire, R. (2008) *Archaeology as political action*. University of California Press. Berkeley, 312 pp.
- Merleau-Ponty, M. (1993) *La Fenomenología de la Percepción*. Planeta – Agostini. Barcelona, 469 pp.
- Morales, M. (2011) *Arqueología Ambiental del Holoceno temprano y medio en la Puna Seca Argentina. Modelos paleoambientales, multiescalas y sus implicancias para la arqueología de cazadores – recolectores*. BAR International Series 1854 *Arqueología Ambiental del Holoceno temprano y medio en la Puna Seca Argentina*. Oxford, 273 pp.
- Moreno, E. (2013) "Estrategias de caza y paisajes culturales en Antofagasta de la Sierra, Catamarca". *Comechingonia* 17, pp. 95-121.

- Nielsen, A. (2000) *Andean Caravans: An Ethnoarchaeology*. Tesis doctoral. University of Arizona. Tucson, 564 pp. (Inédito).
- Nielsen, A. E. (2006) "Plazas para los antepasados. Descentralización y poder corporativo en las formaciones sociales preinkaicas en los Andes Circumpuneños". *Estudios Atacameños* 31, pp. 63 – 89.
- Nielsen, A. E. (2013) "Circulating objects and the constitution of South Andean society (500 BC – AD 1550)". En Hirth, K. & Pillsbury, J. (Eds.) *Merchants, markets, and exchange in the pre – Columbian world*, pp. 389-418. Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington.
- Nielsen, A., Berenguer, J. & Sanhueza, C. (2006) "El Qhapaqñan entre Atacama y Lipez". *Intersecciones en Antropología* 7, pp. 217-234.
- Palomeque, S. (2013) "Los caminos del sur de Charcas y de la Gobernación del Tucumán durante la expansión inka y la invasión española (Siglos XV – XVIII)". En Tedeschi, S. (Ed). *XIV Encuentro Regional de Historia Comparada Siglos XVI a Medios del XIX*, pp. 1-31. Ediciones UNL. Santa Fe.
- Pey, L. (2016) *Donde convergen los ríos. Una interpretación del paisaje agrícola de Casas Quemadas (Quebrada de Pajchela, Puna de Jujuy) durante el Periodo Tardío/Inka (ca. 1450-1536 d.C.)*. Tesis de Licenciatura. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, 129 pp. (Inédito).
- Raffino, R. (1990) *Poblaciones Indígenas en Argentina* (2da Edición). TEA. Buenos Aires, 258 pp.
- Ricoeur, P. (2002) *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 380 pp.
- Saravia, T. S. (1960) *Geografía de la Provincia de Jujuy*. Instituto Geográfico Militar. Buenos Aires, 340 pp.
- Schutz, A. & T. Luckmann (2009) *Las estructuras del mundo de la vida*. Amorrortu Editores. Buenos Aires, 320 pp.
- Shanks. M. & Tilley, C. (1987) *Social Theory and Archaeology*. Polity Press. Londres, 256 pp.
- Tilley, C. (1994) *A Phenomenology of Landscape. Places, paths and monuments*. Berg. Oxford, 236 pp.
- Vaquer, J.M. (2013) "La tradición como límite de la Interpretación. Un ejemplo desde Cruz Vinto (Norte de Lipez, Bolivia)". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXXVIII* (2), pp. 269-291.
- Vaquer, J.M. (2015) "La Arqueología como ciencia del espíritu: relaciones entre la Arqueología, la Hermenéutica Filosófica y las consecuencias prácticas de las interpretaciones". *Estudios Atacameños* 51, pp. 15-32.
- Vaquer, J.M. (2017) "La ocupación colonial temprana (s. XVI y XVII) en Casas Quemadas (Cusi Cusi, Rinconada, Jujuy): primeras aproximaciones a las relaciones entre lo global y lo local". *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana* 10(2), pp. 1-26.
- Vaquer, J.M., Eguia, L. & Carreras, J. (2017) "Primeras aproximaciones al conjunto zooarqueológico del Recinto 1 de Casas Quemadas (Cusi Cusi, Rinconada, Jujuy)". *Cuadernos del INAPL Dossier*. En prensa.
- Vaquer, J. M., Gerola, I., Carboni, B. & Bonelli, J. (2014) "Cazadores, Pastores y Agricultores. Lógicas del Paisaje en Cusi – Cusi, Cuenca Superior del Río San Juan Mayo (Jujuy, Argentina)". En Beierlein, M. Gutiérrez, D. (Eds). *Desarrollos Regionales (1000 – 1500 DC) en el Sur de Bolivia y el Noroeste Argentino. Avances sobre la investigación arqueológica*, pp. 30-46. La Pluma del Escribano. Tarija.